



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Bilder in der Kirche, im Herzen oder gar nirgends? Überlegungen zu Periodisierungen am Beispiel des Bilderstreits in der Frühen Neuzeit

Keller, Hildegard Elisabeth ; Hamburger, Jefferey

DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050063997.17>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-91315>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Keller, Hildegard Elisabeth; Hamburger, Jefferey (2013). Bilder in der Kirche, im Herzen oder gar nirgends? Überlegungen zu Periodisierungen am Beispiel des Bilderstreits in der Frühen Neuzeit. In: Ridder, Klaus; Petzold, Steffen. Die Aktualität der Vormoderne. Berlin: De Gruyter, 14-39.

DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050063997.17>

Eröffnung

Jeffrey F. Hamburger / Hildegard Elisabeth Keller

Bilder in der Kirche, im Herzen oder gar nirgends? Überlegungen zu Periodisierungen am Beispiel des Bilderstreits in der Frühen Neuzeit

Wir schreiben den vorliegenden Artikel als zwei an amerikanischen Universitäten tätige Mediävisten: als ein in London geborener und in den USA aufgewachsener Kunsthistoriker mit teils deutschen Wurzeln und als eine in der Schweiz geborene Germanistin mit deutschen Wurzeln, die heute in Europa und Nordamerika forscht und lehrt. An den Anfang unserer Überlegungen stellen wir einige Beobachtungen zum Begriff ‚Mittelalter‘, um in grundsätzlicher Weise Periodisierungen kritisch zu hinterfragen. Danach fokussieren wir auf die Bildlichkeit des Herzens vor und nach der Reformation.

Periodisierungen

Periodisierungen sind in hohem Maße künstlich und willkürlich, die Begriffe dafür waren in ihrer ursprünglichen Verwendung negativ konnotiert. Historiografisch betrachtet dienten beispielsweise die Ausdrücke ‚Mittelalter‘, ‚Romanik‘, ‚Gotik‘ und ‚Barock‘ zur zeitlich-stilistischen Diffamierung der Kunst und Literatur einer bestimmten Epoche. Sprichwörtlich geworden ist das ‚dunkle‘ Mittelalter als eine von Verfall gekennzeichnete Zwischenphase: *nach* einer großen Kultur (die griechisch-römische Antike) und *vor* deren ‚Wiedergeburt‘ in der Renaissance. Die Vergangenheit wird aus der Perspektive der Defizienz betrachtet, um die eigene Gegenwart zu erhöhen. Es scheint also, als ob jedes Zeitalter das ‚Andere‘ benötigt, um sich selbst in seiner Eigenheit zu bestätigen.

Als Giorgio Vasari, der als erster Kunsthistoriker bezeichnet wird, über den seiner Ansicht nach fatalen Verfall der Künste im Mittelalter schrieb, stellte er kühn fest, dass, „obwohl die christliche Religion nicht aus Hass auf begabte Künstler handelte, sondern nur um die heidnischen Götter zu verurteilen und zu stürzen, der völlige Ruin dieser ehrenhaften [künstlerischen] Berufe (...) nichtsdestotrotz ganz durch diesen brennenden Eifer verursacht wurde.“ Der Philologe Friedrich Ohly dagegen datierte das Ende einer symbolischen Mentalität, die, im Gegensatz zu einer wissenschaftlichen Mentalität, mit

Analogien und Abbildern operierte, wie folgt: „Das Mittelalter endet erst bei Goethe.“¹ Interessanterweise kam Michel Foucault ebenfalls zur Erkenntnis, der Mensch sei „eine neuere Erfindung“, die auf die Wende zum 18. Jahrhundert datiert werden könne – freilich aus den entgegengesetzten Gründen als Ohly.² Oppositionspaare dieser Art, von denen sich viele weitere beibringen ließen, veranschaulichen, dass man die Vormoderne mit ebenso guten Gründen mit der Aufklärung wie mit dem Zusammenbruch des Ancien Régime, mit der Reformation wie mit dem Dreißigjährigen Krieg enden lassen kann.

Umgekehrt ließen sich zahlreiche Beispiele anführen, die das tiefe Verlangen dokumentieren, ein bestimmtes Zeitalter – ob nun das Mittelalter, die Renaissance oder die Reformation – als Prokrustesbett und Saatboden der Moderne zu beanspruchen. Das sogenannte dunkle Mittelalter war gleichzeitig auch das Zeitalter großer kulturgeschichtlicher Erfindungen – der Universität, der parlamentarischen Demokratie, der Gesetzgebung und der Konzeptualisierung von romantischer Liebe. Burckhardts These, dass der Mensch als Individuum eine Entdeckung der Renaissance gewesen sein soll, haben Mittelalterforscher längst entgegen gehalten, dass diese Entdeckung tatsächlich bereits im Laufe des 12. Jahrhunderts gemacht wurde. Und Joseph Ratzingers Traktat ‚Ohne Wurzeln‘ stellt nur den neuesten Versuch in einer langen Serie von Versuchen dar, der Moderne das abzusprechen, was Hans Blumenberg ihre ‚Legitimität‘ nannte, indem man sie, mit Blick auf die Säkularisierung, als Verfallsprodukt darstellt.³ Auf dieses Thema werden wir am Ende dieses Vortrags zurückkommen.

Diese Beispiele verdeutlichen sowohl die Beliebtheit als auch die den Periodisierungen inhärenten Bewertungen. Oft sind sie zurückzuführen auf Besitzansprüche wissenschaftlicher Disziplinen und den Berufsstolz, den deren Vertreter daraus ableiten. Nehmen wir beispielsweise unsere eigene Fachzuständigkeit: Wir beide halten als Mediävisten die zeitliche Ausdehnung des ‚Mittelalters‘ bis zum Untergang des Ancien Régime nicht für wünschenswert, denn in Zeiten großer Budgetkürzungen sind Rektoren und Dekane darauf erpicht, verschiedene Perioden vormoderner Geschichtsforschung zusammenzulegen, um Lehrstühle einzusparen. Als kürzlich die Lehrenden der Harvard University über die Möglichkeit debattierten, ob und wie von Studenten verlangt werden könne, dass sie Lehrveranstaltungen zur ‚fernen Vergangenheit‘ (was auch immer das heißen mag) belegen, wurde – nach der langen Auslassung eines Geologen, die gesamte Menschheitsgeschichte käme zeitlich gesehen einem kosmischen Augenaufschlag gleich – vorgeschlagen: Weitere Diskussionen könnten doch gleich erledigt werden, wenn dieses ferne Zeitalter so definiert würde, dass es gleich auch alles vor der Geburt unserer Studienanfänger Liegende umfassen würde. So kann sich der kulturelle Narzissmus in Amerika darstellen.

Periodisierungen haben nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine räumlich-kulturelle Dimension. Die Einwohner des amerikanischen Doppelkontinents haben – abgesehen von

1 Friedrich Ohly, *Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung*. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977, 312–337, hier 336.

2 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966.

3 Jeffrey F. Hamburger, *Overkill, or History that Hurts*, in: *Common Knowledge* 13, 2007, 404–428.

den genealogischen Wurzeln in ihre Herkunftsländer, aus denen sie nach Amerika emigriert waren – keine Vormoderne im europäischen Sinne.⁴ Entsprechende Einsichten zur kulturellen Situation auf dem nordamerikanischen Kontinent schenken den sich diesbezüglich überlegen fühlenden Europäern oft ein herzhaftes Lachen. Als Oscar Wilde auf einer seiner Vorlesungsreisen im späten 19. Jahrhundert durch die Vereinigten Staaten vor einer Gruppe von Bergarbeitern in Leadville (einem berühmten Bergbaudorf in Colorado) über den großen Renaissance-Künstler Benvenuto Cellini sprach, fragte einer der Anwesenden, warum er nicht mit Wilde mitgekommen sei, worauf er antwortete, Cellini sei seit langer Zeit tot. Dies provozierte die Frage: „Who shot him?“ Wildes Erfahrungen nach verflüchtigte sich das Wissen über Kunst westlich der Rocky Mountains vollends. Er berichtet, man habe ihm dort die folgende Geschichte erzählt: Ein ehemaliger, reich gewordener Bergwerksarbeiter und Kunstliebhaber hatte in Paris einen Abguss der Venus von Milo bestellt. Als sie geliefert wurde, stellte er fest, dass ihr beide Arme fehlten. Unverzüglich reichte er bei der Transport-Firma – der Railroad Company – eine Schadenersatzklage ein, die überraschenderweise angenommen wurde.

Sieht dies alles anders aus in der globalisierten Welt der Gegenwart? Betrachten wir die zeitgenössische Kunst. Verschiedene Künstler beidseits des Atlantiks setzten sich seit den frühen Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts mit der Aktualität der Vormoderne auseinander. Joseph Beuys interessierte sich in einer Zeit aalglatte Modernismen für die mittelalterliche Sakralkunst. Beuys war von ihrem Ritualcharakter fasziniert. Das Kölner Schnütgen Museum widmete Beuys 1997 eine Ausstellung, die auch einige der mittelalterlichen Objekte (darunter Kreuze und Reliquiare) präsentierte.⁵ Der argentinische Maler José Marchi versucht, das Unsichtbare in schattenhaften Drucken mittelalterlicher Bilder, darunter das Turiner Grabschut, anzudeuten; seine Malerei nährt sich auch aus der jahrelangen Beschäftigung mit Texten der christlichen Mystik des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.⁶ Der amerikanische Video-Künstler Bill Viola nutzt in seiner Arbeit ‚The Passions‘ eine ähnliche Strategie der Wiederbelebung, hier freilich mit anderen technischen Mitteln.⁷

4 Kolonialismus kann als Ausdehnung – man ist versucht zu sagen, als Globalisierung – von sozialen, im europäischen Mittelalter entwickelten Strukturen ausgelegt werden. Dies ist Teil der These von *Jérôme Baschets*, *La civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris 2004. Die vorkolonialen Gesellschaftsformen, die auf dem amerikanischen Kontinent vor seiner Besiedlung durch die Europäer gediehen, können trotz ihres Einflusses auf die gesellschaftliche Entwicklung auch unter der Kolonialherrschaft nicht als Vorläufer von modernen Entwicklungen gedeutet werden.

5 *Hiltrud Westermann-Angerhausen / Dagmar Täube* (Hrsg.), *Joseph Beuys und das Mittelalter*. Ostfildern 1997. Zu konzeptuellen Verbindungen zwischen der mittelalterlichen Inspirationslehre und bevorzugten Werkstoffen in Beuys' Werk siehe *Hildegard Elisabeth Keller*, *Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y el siglo 20*, in: *Victoria Cirlot und Amador Vega* (Hrsg.), *Mística y creación en el s. XX*. Barcelona 2006, 87–137.

6 *Hildegard Elisabeth Keller*, *Abundancia y vacío*, in: *Tierra celeste. Catálogo de la exposición de pinturas de José A. Marchi en la Cypres Gallery*. Leuven 2009, 25–40.

7 *Jeffrey F. Hamburger*, *Art History Reviewed XI: Hans Belting's 'Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst', 1900*, in: *Burlington Magazine* 1294, January 2011, 40–45.

Matthew Barneys Ausstellung ‚Prayer Sheet with the Wound and the Nail‘ (Schaulager Basel, 12. Juni bis 3. Oktober 2010) stellt nur die jüngste Manifestation dieses Phänomens dar. Auch hier setzt die Galerie auf die Gegenüberstellung von frühneuzeitlicher und zeitgenössischer Kunst: Barneys Arbeiten wurden „einer ausgesuchten Gruppe von Papierarbeiten und Gemälden der nördlichen Renaissance (Martin Schongauer, Albrecht Dürer, Urs Graf) mit christlicher Ikonographie gegenübergestellt.“⁸ Der Titel der Ausstellung bezieht sich auf eine Performance, deren Videodokumentation in der Ausstellung zu sehen war: Auf einem Schiff malt der Künstler mit dem Blut eines über ihm baumelnden Fisches auf ein Blatt Papier. Das blutbeschmierte Papier erinnert an Darstellungen der Passion Christi aus dem Spätmittelalter, die den Eindruck erwecken, sie seien mit Blut gemalt.⁹

Chris Burdens Performance ‚Trans-Fixed‘ (1974) ist längst zum Paradebeispiel für die Instrumentalisierung der *imitatio Christi* geworden. Er nagelte sich selbst mit ausgestreckten Armen an einen VW Käfer, der mit aufheulendem Motor aus einer Garage kam und sozusagen die Schmerzensschreie nachahmte. Später legte Burden die Nägel, die seine Hände durchbohrt hatten, in einen Plexiglasbehälter, der an ein mittelalterliches Reliquiar aus Bergkristall erinnert. So wie Barneys Performance vollzieht auch Burden die Identifikation des Künstlers mit dem leidenden, sich für die Erlösung der Menschheit aufopfernden Christus. In beiden Fällen wird der Körper des Künstlers zu einer an Christus erinnernden Verkörperung von Tugend, zu einem unnachahmlichen ‚wahren Bild‘, das nur durch eine Reihe von Simulacra gezeigt werden kann, die dann wie Reliquien gesammelt werden. Was die Pilger, die in Scharen in die Galerien kommen, um Spuren dieser Performances zu sehen, wirklich glauben oder erwarten, ist eine andere Frage. Sicher aber grenzt der Kult des modernen Künstlers an Selbstparodierung.

Bilderfreundschaft und Bilderfeindschaft

Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die Bildlichkeit des Herzens vor und nach der Reformation – letztere gilt bis heute als die am festesten etablierte Grenzmarkierung zwischen Mittelalter und Moderne. Diese Wahl unserer Perspektive ist kaum zufällig. Die Geschichte der Innerlichkeit, so wie sie in der westlichen Herz-Bildlichkeit kultiviert wurde, misst Bildern und der menschlichen Einbildungskraft eine entscheidende, wenngleich nie mit Konsens definierte Rolle bei. Zweifellos bildet die *imago Dei* die Grundlage für die Lehre von der Gottähnlichkeit des *homo interior* im christlichen Europa dar. Kurz nach der Wende zum 16. Jahrhundert werden sakrale Bildwerke plötzlich zu äußerlichen Götzenbildern, welche auch das Innere verstellen. Sie fallen dem Zorn der Bilderstürmer zum Opfer, welche die Seele – wie Jesus den Tempel – von Unrat leerfegen

8 Matthew Barney, Prayer Sheet with the Wound and the Nail. Katalog zur Ausstellung im Schaulager Basel, 12. Juni bis 3. Oktober 2010. Basel 2010. Vgl. auch Caroline Walker Bynum, Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond. Philadelphia 2007.

9 Jeffrey F. Hamburger, Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley 1997, 1–5.

wollen. Obwohl sich das Ikonische und das Anikonische nicht problemlos einander gegenüberstellen lassen, so bleibt doch die Konzeptualisierung des innerlichen wie des äußerlichen Bildes in der Reformations-Polemik genauso untrennbar verwoben wie in der mittelalterlichen Mystik.

Kultbilder stellten im Mittelalter Gegenwärtigkeit her: Bilder vermittelten zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, boten Trost und Kraft, dem Einzelnen ebenso wie einem Kollektiv. Gerade weil Bilder als lebendige Wesen fungierten, wurden einige davon mit der mahnenden Inschrift versehen: „Es ist weder Gott noch Mensch, den du in dieser Figur erkennst, / Aber es sind Gott und Mensch, die dieses heilige Bild repräsentiert.“¹⁰ Doch bleibt dahingestellt, ob solche Versuche der Rezeptionssteuerung mit Worten etwas auszurichten vermochten.

Befürworter der neuen Bildanthropologie wie Jean-Claude Schmitt, Hans Belting und David Freedberg haben trotz ihrer unterschiedlichen Ansichten dafür plädiert, dass die Bilder selbst verschiedene physische oder mentale Verkörperungen darstellen würden und dass diese Art der Projektion alles andere als ein Relikt mittelalterlicher Mentalität sei. Vielmehr sei darin eine kulturübergreifende Konstante im menschlichen Umgang mit Bildern zu erkennen.¹¹ Aus dieser Perspektive erhält das Bild ein Eigenleben, seine Leibhaftigkeit wird bekräftigt, zugleich aber auch verneint, insofern als verschiedene Gruppen versuchen, die Macht von Bildern zu beschränken, auszunutzen oder in eine bestimmte Bahn zu lenken.

Die im Westen unbestritten wichtigste Zäsur in der Geschichte der Bilderfrage war die Reformation: Sie stellte den Höhepunkt im Ringen zwischen Befürwortern von Bildern (Ikonophilen) und ihren Gegnern (Ikonoklasten) dar. Dieser Ansicht sind jene Geschichtswissenschaftler, die auf der Konditionierungswirkung von Kultur bestehen. Ihnen gegenüber stehen die mit Bildern beschäftigten universalistischen Anthropologen, die davon ausgehen, dass Einstellungen zu Bildern letztlich unabhängig von Raum und Zeit tief in die menschliche Psyche eingeschrieben sind. Aus ihrer Perspektive herrscht ein konstanter Kampf zwischen Bilderfreundschaft und Bilderfeindschaft.

In dieser Debatte – sie ist ebenso modern wie mittelalterlich – werden Kontinuität und Diskontinuität gegeneinander ausgespielt. Protestanten (und die protestantische Forschung) betonten die Diskontinuität, die notwendigerweise als Reform im Sinne

10 *Nec Deus est nec homo, praesens quam cernis imago, / Sed Deus est et homo quem sacra figurat imago.* Vgl. Herbert L. Kessler, *Neither God nor Man. Words, Images, and the Medieval Anxiety about Art.* (Rombach Wissenschaften. Reihe Quellen zur Kunst, Bd. 29.) Freiburg i. Br. 2007. Vgl. auch Norbert Schmitzler, *Illusion, Täuschung und schöner Schein. Probleme der Bildverehrung im späten Mittelalter*, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen.* München 2002, 221–242.

11 Jean-Claude Schmitt, *La Culture de l'Imago*, in: *Annales ESC* 51, 1996, 3–36; David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response.* Chicago 1989; Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst.* München 1990.

einer Rückkehr zum Ursprung und somit zur Authentizität dargestellt wird.¹² Katholiken (und katholische Gelehrte) berufen sich im Gegenzug auf Kontinuität. Ungeachtet dessen, welcher Seite man zustimmt, entscheiden Ansichten zu Bildern darüber, wie der Übergang vom Mittelalter zur Moderne definiert wird.¹³

Bilder und Innerlichkeit

Bildwerke, aber auch mentale Bilder, wurden sowohl als unverzichtbar als auch als schlecht für ‚wahre‘ Innerlichkeit ausgelegt. Die mystische Tradition, besonders in der Zeit nach den Viktorinern (d. h. seit dem frühen 12. Jahrhundert), war breitgefächert genug, um beide Tendenzen zu umfassen: Bilder wurden als notwendiger Teil des Gedenk- und Meditationsprozesses gesehen, gleichzeitig jedoch wurde Besinnung als rigoroser Prozess des Vergessens und der Tilgung aufgefasst.¹⁴

Meister Eckhart führt die Idee der Tilgung ins Extreme. Seine Schriften sind ein klares Zeichen dafür, dass es vor der Reformation im Klerus starke ikonoklastische Tendenzen gab. Gott, erklärt er, stehe jenseits einer Vermittlung durch Formen oder Bilder: *Göttlich wesen enist niht glîch, in im enist noch bilde noch forme*.¹⁵ Der Mensch mag als Abbild Gottes geschaffen sein, aber angesichts Gottes Nichtbestimmbarkeit liegt das Schicksal des Menschen ebenfalls jenseits aller Formen. Indem er dies klarstellt, spricht Eckhart vom *homo interior* als einem Tempel, der auf radikalste Weise geleert werden sollte:

„Dieser Tempel, darin Gott gewaltig herrschen will nach seinem Willen, das ist des Menschen Seele, die er so recht als ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat, wie wir lesen, dass unser Herr sprach: ‚Machen wir den Menschen nach unserm Bilde und zu unserm Gleichnis!‘ (1. Mose 1,26). Und dies hat er auch getan. So gleich ihm selber hat er des Menschen Seele gemacht, dass im Himmelreich noch auf Erden unter allen herrlichen Kreaturen, die Gott so wundervoll geschaffen hat, keine ist, die ihm so gleicht wie einzig des Menschen Seele. Hierum will Gott diesen Tempel leer haben, auf

12 Karl F. Morrison, *The Mimetic Tradition of Reform in the West*. Princeton 1982.

13 James Simpson, *Burning to Read. English Fundamentalism and its Reformation Opponents*. Cambridge, Mass. 2007. Wir danken James Simpson sehr herzlich für die sorgfältige und konstruktive Lektüre unseres Beitrags. Gewisse Historiker – unter ihnen *Alain Besançon*, *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm*. Übersetzt von Jane Marie Todd. Chicago 2000 – haben die Ursprünge der Abstraktion in der Kunst des 20. Jahrhunderts mit den antiken Debatten über die Repräsentierbarkeit des Göttlichen verknüpft.

14 Zur Rolle der Sinneserfahrung und deren Hierarchisierung in mystischen Texten siehe Jeffrey F. Hamburger, *Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotions*, in: Walter Haug / Wolfram Schneider-Lastin (Hrsg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Kolloquium Kloster Fischingen. Tübingen 2000, 353–408.

15 Meister Eckhart, *Werke. Texte und Übersetzungen*, 2 Bde. Ed. *Niklaus Largier*. Frankfurt a. M. 1993, Predigt 6,10, Bd. 1, 82.

dass denn auch nichts weiter darin sei als er allein. Das ist deshalb so, weil ihm dieser Tempel so wohl gefällt, da er ihm so recht gleicht und es ihm selber so wohl behagt in diesem Tempel, wenn immer er allein darin ist.“¹⁶

Reformationshistoriker haben in Teilen von Eckharts und Taulers Denken Vorläufer von Luther und der Reformation gesehen.¹⁷ Eckharts Angriff auf Bilder innerhalb der Sprache der Erfahrung muss jedoch vor dem Hintergrund dessen bewertet werden, was McGinn die „mystische Sprache des verkörperten Gefühls“¹⁸ nennt und alles umfasst, von Sinnesindrücken, Träumen und Visionen bis zur *imago Dei*.¹⁹ Der Definition nach war der *Deus absconditus* jenseits aller Vorstellung, aber der christlichen Theologie nach war Christus in der Dreifaltigkeit das perfekte Abbild seines Vaters und konnte – zumindest aus der Sicht von Bilderfreunden – sowohl als ganz menschlich als auch als ganz göttlich dargestellt werden. Die Balance zwischen diesen beiden Polen war schon immer schwer zu halten. Nichtsdestotrotz war die Spannung zwischen dem Bild und dem Bildlosen konstitutiv für die systematische Unterscheidung von Gott und Mensch. Dies ist besonders in der Inkarnationsfrömmigkeit des späten Mittelalters der Fall, in der, wie McGinn beobachtete, sich auch die scharfe Trennung der beiden Dimensionen von sinnlicher Wahrnehmung (die sogenannten inneren und äußeren Sinne) verwischte oder sogar ganz verschwand.

Die Inkarnationslehre verband Theologie und Anthropologie auf untrennbare Weise.²⁰ Eine auf Analogien basierende Argumentation überbrückte zwar den Abgrund, der Gott und den Menschen in der *regio dissimilitudinis* trennte, wurde jedoch auch

16 Meister Eckhart, Werke. Ed. Largier (wie Anm. 15), Predigt 1,13–22, Bd. 1, 10: *Dirre tempel, dā got inne hērschen wil gewalticliche nāch sīnem willen, daz ist des menschen sēle, die er sō rehte glich nāch im selber gebildet und geschaffen hāt, als wir lesen, daz unser herre sprach: „machen wir den menschen nāch unserm bilde und ze unser glichnisse.“ Und daz hāt er ouch getān. Als glich hāt er des menschen sēle gemachet im selber, daz in himelrīche noch in ertrīche von allen hērlīchen créatūren, diu got sō wīnniclich geschaffen hāt, keiniu ist, diu im als glich ist als des menschen sēle aleine. Her umbe wil got disen tempel ledic hān, daz ouch niht mē dar inne sī dan er aleine.*

17 Stephen E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. New Haven, Conn. 1973.

18 Bernard McGinn, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, in: *Spiritus* 1, 2001, 156–171, hier 161. Vgl. auch Gordon Rudy, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York 2002. Für die feministische Kritik an der Unterscheidung zwischen Innen und Außen vgl. Sarah Beckwith, *Passionate Regulation. Enclosure, Asceticism and the Feminist Imaginary*, in: *South Atlantic Quarterly* 93, 1994, 803–824; Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago 2002, 211–235.

19 Zu Luthers Konzeption der *imago dei* siehe Johann Anselm Steiger, *Luthers Bild-Theologie als theologisches und hermeneutisches Fundament der Emblematisierung der lutherischen Orthodoxie*, in: Gerhard F. Strasser / Mara R. Wade (Hrsg.), *Die Domänen des Emblems. Außerliterarische Anwendungen der Emblematisierung*. (Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 39.) Wiesbaden 2004, 119–133.

20 Giles Constable, *The Imitation of Christ*, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge 1995, 143–248.

dazu genutzt, die beiden Pole zu erhalten.²¹ Eckhart zum Beispiel nutzte Analogien, um den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen zu unterstreichen, gleichzeitig schuf er dadurch aber auch eine Verbindung zwischen beiden. Die Reformation versuchte das umzusetzen, was Eckhart immer gefordert hatte, nämlich eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Bildern zu erlangen und in ihnen eher ein Mittel zu sehen, um Differenz zu unterstreichen statt mit ihnen Präsenz zu konstruieren.

Bilder aus der Kirche oder aus dem Herzen reißen?

Die Reformatoren selbst konnten sich nicht wirklich einigen, wo und wie Bilder entfernt werden sollten. Sollten alle sakralen Artefakte aus den Kirchen gerissen werden? Oder lag die von Bildern eigentlich ausgehende Gefahr nicht eher in den Imaginationen und mentalen Bildern in den Herzen der Gläubigen? Als ehemaliger Mönch muss Luther den mittelalterlichen Diskurs über Innerlichkeit gekannt haben, ohne den die reformatorische Bild-Debatte wahrscheinlich nie stattgefunden hätte. Und auch andere Reformatoren – unter ihnen der Zürcher Reformator Ulrich Zwingli – wussten um die entscheidende Bedeutung der Bilder im menschlichen Innern. Die Auseinandersetzungen um die Sakralkunst in den Kirchen der Stadt Zürich dokumentieren dies, sowohl in Bezug auf die ikonoklastischen Vorgänge selbst als auch auf deren nachträgliche visuelle Deutung im Lichte des Byzanz der Ikonoklasten (der Vergleich der politischen Strukturen der Stadt Zürich mit jenen der römischen *res publica* war traditionell unter den Zürcher Humanisten²²), wie sie die Illustration in Johannes Stumpfs Chronik unternimmt (Abb. 1).²³

21 *Mauritius Wilde*, Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart. (Dokimion, Bd. 24.) Fribourg 2000.

22 Vgl. hierzu Heinrich Bullinger, *Lucretia*. Ed. *Horst Hartmann*, in: *Lucretia-Dramen*. Heinrich Bullinger – Hans Sachs. Leipzig 1973, 39–98; *Rémy Charbon*, *Lucretia Tigurina*. Heinrich Bullingers Spiel von Lucretia und Brutus (1526), in: Verena Ehrich-Häfeli / Hans-Jürgen Schrader / Martin Stern (Hrsg.), *Antiquitates Renatae*. Deutsche und französische Beiträge zur Wirkung der Antike in der europäischen Literatur. Würzburg 1998, 35–47; *Anja Buckenberger*, Heinrich Bullingers Rezeption des Lucretia-Stoffes, in: *Zwingliana*. Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz 33, 2006, 77–91. Zum ikonografischen Kontext siehe *Hildegard Elisabeth Keller*, *God's Plan for the Swiss Confederation*. Heinrich Bullinger, Jakob Ruf and their Uses of Historical Myth in Reformation Zürich, in: Randolph C. Head / Daniel Christensen (Hrsg.), *Orthodoxies and Diversities in Early Modern German Culture*. Order and Creativity 1550–1750. Leiden 2007, 139–167.

23 Johannes Stumpf, einer der wichtigsten frühen Geschichtsschreiber der Stadt Zürich, erwähnt in einem illustrierten Exkurs zur Geschichte des Frankenreichs das Verbot der Ikonen-Verehrung durch Kaiser Leo III. im Jahr 718, der Holzschnitt stammt von Heinrich Vogtherr d. Ä. Vgl. Johannes Stumpf, *Gemeiner loblicher Eydenossenschaft Stetten, Landen und Völckeren Chronick würdiger Thaaten Beschreybung*. Zürich 1548, 203, online: ETH-Bibliothek Zürich, <http://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/1525949> (Zugriff: 20.07.2011).

Doch nun zu den Zürcher Ereignissen in den frühen Zwanzigerjahren des 16. Jahrhunderts: Es gab in der Stadt Zürich keinen unkontrollierten Bildersturm. Vereinzelt Gewaltakten gegen Sakralkunst begegnete man sofort mit Härte. Als die Ausschreitungen zu Pfingsten 1524 jedoch außer Kontrolle gerieten und man den Verlust der herrschenden Ordnung fürchtete, willigten die Stadtautoritäten in die *geregelt* Zerstörung der sakralen Kunstwerke Zürichs ein²⁴ (Abb. 2). Sie wurde zwischen dem 20. Juni und dem 2. Juli hinter verschlossenen Türen vollzogen, und zwar unter Aufsicht zu *verhüten*, dass die *götzen nit müßwillencklich zergent werden*.²⁵ Zuvor aber waren öffentliche Debatten über die Bilderfrage durchgeführt worden, sogenannte Disputationen, die für unseren Kontext aufschlussreich sind, weil sie die von beiden Seiten verwendeten Argumente zu erkennen geben.

Die Zweite Disputation fand im Herbst 1523 unter der Leitung des Bürgermeisters im Zürcher Rathaus statt. Über 900 Menschen sollen daran teilgenommen haben, 300 davon Priester, ferner zehn *doctores*, viele *magistri* und andere Gelehrte²⁶ (Abb. 3). Im Unterschied zu Luthers Disput mit Karlstadt war die Zürcher Disputation ein dreitägiger Prozess intensivster öffentlicher Kommunikation. Am ersten Morgen wurde zunächst eine Predigt gehalten, dann fanden Sitzungen der beiden Räte der Stadt statt und schließlich wurde die Diskussion eröffnet. Ulrich Zwingli fungierte als theologischer Vorsteher und Ludwig Hätzer zeichnete die Vorgänge auf. Den Vorsitz über die Diskussion hatten drei *doctores*: Joachim von Watt aus St. Gallen, Sebastian Hofmeister aus Schaffhausen und Christoph Schupper von St. Gallen, damals in Memmingen. Sie hatten sicherzustellen, dass die Sprechenden sich in ihrer Argumentation strikt auf die Heilige Schrift beriefen. Ulrich Zwingli und Leo Jud waren beauftragt, ebenfalls im Rückgriff auf die Bibel zu den geäußerten Voten Stellung zu nehmen.

Zentrale Themen der Zweiten Disputation waren Bilder in der Kirche und als Teil der Messe. Konrad Schmid, der einer der ersten Anhänger Zwinglis war und einen Magisterabschluss in Philosophie und einen Bakkalaureus in Theologie an der Universität Basel gemacht hatte, hielt es für notwendig, äußerliche Bilder (ein Schlüsselbe-

24 Ein entscheidender Anstoß für den Bildersturm in Zürich kam von Ludwig Hätzers Traktat: Ein urteil gottes unsers ee gemahels / wie man sich mit allen goetzen vnd bildnussen halten sol / uß der heiligen gschrift gezogen durch Ludwig Haetzer. Getruckt zuo Zürich durch Christopherum Froschouer, 1523; hier zitiert nach dem Exemplar in der Zentralbibliothek Zürich, VD 16 H 139, Vischer C 36, online: ETH-Bibliothek Zürich, <http://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/169540> (Zugriff: 20.07.2012).

25 Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533. Ed. *Emil Egli*. Aalen 1973, 236.

26 Huldreich Zwingli, Die Akten der zweiten Disputation vom 26.–28. Oktober 1523 (Nachdruck der Edition Leipzig 1908), in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 2. Ed. *Emil Egli* / *Georg Finsler*. München 1981, 664–767. Eingeladen waren der Klerus von Zürich und Umgebung ebenso wie die Bischöfe von Konstanz, Chur und Basel, Mitglieder des Lehrkörpers der Hohen Schule, Eidgenossen aus den anderen zwölf Orten, verschiedene Ständevertreter und schließlich jeder Stadtbürger, der teilzunehmen wünschte. Es kam indes keiner der Bischöfe. Die eidgenössischen Orte waren nur vertreten durch Schaffhausen und St. Gallen.

griff, der auf Karlstadts Pamphlet verweist) zu zerstören („abzutun“). Nachdem er die Tilgung falscher Abbilder Christi befürwortet hatte, fragte er, wo diese falschen Abbilder am meisten Schaden anrichten würden, ob an Kirchenwänden oder in den Herzen der Menschen. Da das Reich Christi vor allem im Herzen der Menschen zu finden sei, schlussfolgerte er, dass derjenige, der Christus von dort vertreibe, in jedem Fall (auch in Bezug auf „hölzinen bilden“) eine schwerere Straftat begehe, als wenn er einen gerechten Herrscher aus seinem Königreich vertreibe:²⁷

„Soweit man in diesem Fall jedoch von der Entfernung von Bildern sprechen möchte, rate ich, dass es besser wäre, die häufigste und schlimmste Art von Götzenanbetung und das schadenbringende Bild aus dem Herzen zu entfernen, so dass man stattdessen Bilder von Christus und den Heiligen im Herzen trägt, denn dort sollten diese Gottes Wort nach sein. Die falschen Bilder sollten aus dem Herzen verbannt werden bevor man die äußerlichen Bilder entfernt, an denen die Menschen hängen (...). Man sollte nicht den Schwachen ihre Krücke nehmen, an der sie sich aufrichten, ohne ihnen dann eine andere zu geben; sonst stößt man sie ganz zu Boden. (...) Und in den Fällen, in denen Christus in den Herzen der Menschen aufgrund echter Erkenntnis ist, würden auch alle diese Bilder verschwinden. Ich möchte deshalb, dass man die verinnerlichten Bilder durch nachdrückliche Bekanntmachung von Gottes Wort ersetzt. (...) Ja, ich behaupte, jemand, der dieses in seinem Herzen trägt, wird auch von einem dämonischen Götzenbild keinen Schaden nehmen, sondern ist ein guter und frommer Christ.“

Für Schmid stand die Entfernung falscher Bilder aus dem Herzen, nicht aus den Kirchen, an erster Stelle. Zu seiner Überraschung wurde er jedoch unterbrochen und zur Ordnung gerufen; an dieser Stelle deutete Zwingli an, dass er nicht zustimme. Schmid konnte nur protestieren, dass Christen nicht so stark an das Gesetz gebunden seien wie Juden oder Heiden.²⁸

27 Zwingli, Akten der zweiten Disputation (wie Anm. 26), 703–705: *So man aber hie von der abthung der bilden handeln will, ist min radt, daß besser sye, die erst und gröste abgöttery und schädlichen bild im hertzen, so man Christum und die heyligen anderst im hertzen macht und bildet, dann sy darinn sollend sin nach ußtruck götlichs worte, werde zûvor abgethon uß dem hertzen, ee und man die ussere bild abthûege, an denen die menschen noch hangend. (...) Man sol ie dem schwachen einen stab, daran er sich hept, nit uß der hand ryssen, man gebe im dann ein anderen, oder man fellet inn gar ze boden. (...) Und wo Christus also in des menschen hertz durch Ware erkantnus wäre, da wurdind dann alle bild on ergernus hynfallen. (...) Darumb ich wölte, das man die innerlichen bild zûvor hynweg und hindan taty durch starcke verkündung götliche wortes. (...) Ja, sag ich, welcher das also hat in einem hertzen, ob er dann glych an ein tûfelsch, abgötisch bild gebunden were, schadt es im wenig, sunder er ist ein gütter, frommer Christ.*

28 Im Jahr 1537 ging Ambrosius Blarer, der Reformator von Konstanz, auf dieses Thema in seiner Abhandlung ‚Vom abthün der bilder‘ ein. Er plädierte dafür, dass Bilder aus den Herzen der Menschen gerissen werden sollten, auf dass Christus darin gepflanzt werden könne. Blarer implizierte einen Gegensatz zwischen dem Innenraum der Kirche und einer räumlich konzipierten Innerlichkeit, die im Herzen Gestalt annahm. Vgl. Rainer Henrich, Das württembergische Bilderdekret vom 7. Oktober 1537. Ein unbekanntes Werk Ambrosius Blarers, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 97, 1997, 9–21.

Die Formulierung *aus dem Herzen reißen* stammte nicht von Zwingli, sondern vielmehr von Luther. Es war eine Schlachtformel, die sich gegen den Ikonoklasten Andreas Karlstadt und sein Pamphlet *Von abtuhung der bilder* richtete.²⁹ Im Jahr 1525 attackierte Luther Karlstadt in seinem Traktat ‚Wider die himmlischen Propheten‘ unter der Rubrik ‚Von dem Bildstürmen‘.³⁰ Luther beschuldigte seinen Widersacher, er sei stärker daran interessiert, Bilder zu schützen als das Wort Gottes. Damit versuchte er, die radikalere Position für sich selbst zu beanspruchen. In diesem Zusammenhang prägte Luther die Formulierung, mit der er auf Karlstadts Angriff reagierte: „Aus dem Herzen will ich sie gerissen haben, verachtet und vernichtet, aber ohne die von den Eiferern an den Tag gelegte Gewalt.“ In der Debatte, die die Reformatoren spaltete, diente die Formulierung „aus dem Herzen reißen“ zur Entlarvung und zur Diffamierung. Luther lenkte im Geiste der biblischen Unterscheidung von Spreu und Weizen die Aufmerksamkeit auf die Umkehrung des Inneren (das heißt, des Essentiellen) und des Äußeren (des Zweitrangigen oder Verzichtbaren). Als ehemaliger Mönch war er mit der rhetorischen Tradition vertraut, architektonische Metaphern für den *homo interior* zu verwenden, und – nicht anders als mittelalterliche Mystiker – bestand er darauf, dass nur eine *imago* diesen Raum einnehmen könne, nämlich die *imago Dei*.

Propaganda der Bilder

Keiner der Orte, um den die Protestanten und Katholiken kämpften, war so hart umkämpft wie das menschliche Herz. Es galt als Inbegriff der Innerlichkeit. Beide Konfessionen suchten diese Innerlichkeit als einen Raum zu beanspruchen, der gereinigt und mit erbaulichen Bildern gefüllt werden sollte. Darum drehte sich die Propaganda beider Seiten.

Die Bildlichkeit des Herzens, die ohne Schwierigkeiten in konkretere, bis in die Moderne mit der Physiologie des Gedächtnisses und der Erinnerung assoziierte Konzepte integriert wurde, fand sich in Paulus’ Botschaft, dass das Wort Gottes nicht in Steintafeln geschrieben sei, sondern vielmehr ins menschliche Herz (2. Korinther 3,3: *Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein Brief Christi seid, durch unsern Dienst zubereitet, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eure Herzen*). Die Bildlichkeit des Herzens trat vermehrt im späten Mittelalter auf. Sie übertrug sich auf katholische und protestantische Embleme, die in der Frühen Neuzeit eine wichtige Rolle spielten, sowohl als Ausdruck von Innerlichkeit als auch als Mittel, um diese herzustellen (Abb. 4). Im Emblem kamen Bild und Identitätsbildung, also Bild und Bildung, zusammen. Protestan-

29 Andreas Karlstadt, *Von abtuhung der bilder* und das keyn bedtler vnther den christen seyn sollen (1522) und die Wittenberger Beutelordnung. Ed. Hans Lietzmann. (Kleine Texte für theologische und philosophische Übungen, Bd. 74.) Bonn 1911.

30 Martin Luther, *Wider die himmlischen Propheten*, von den Bildern und Sakrament, in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Edition], Bd. 18. Weimar ²1964, 37–125, hier 62f.

tische und katholische Bücher mit Emblemen zeigten, dass das Herz und nicht der Kopf bis weit ins 17. Jahrhundert als Hauptsitz der Seele betrachtet wurde.³¹ Im 17. Jahrhundert trat die *theologia cordis* als „eine interkonfessionelle Einheit“ auf, wie Henrik von Achen feststellte.³² Das Herz diente jedoch auf zwei Arten als offenes Buch³³ (Abb. 5). Obwohl das Herz für die innersten Winkel der Seele stand, stellte es zugleich sicher, dass Gläubige ihr Herz auf der Zunge trugen. Nicht weniger wichtig war, dass ihr Herz für die Nachforschungen von Beichtvätern und Inquisition offen stand. Ob in Theorien zum Gedächtnis, zur Vorstellungskraft, zur religiösen Praxis oder zur menschlichen Physiologie, immer repräsentierte das Herz den Raum, in dem äußerliche Bilder verinnerlicht wurden. Daraus resultierte die Verbreitung des Tropus „die inneren Wände des Herzens bemalen“ in verschiedenen literarischen Gattungen, von Predigten bis hin zu frommen Traktaten.³⁴

Die Beziehung zwischen Bild und Objekt, zwischen dem Inneren und dem Äußeren, dem Subjektiven und dem Objektiven, änderte sich mit der Reformation. Was zuvor hauptsächlich unsichtbar geblieben war, wurde nun sichtbar. Veräußerlichte Bilder des Herzens wurden häufiger verwendet und erhielten eine öffentliche Dimension.³⁵ Luther nahm das Herz in sein persönliches Emblem auf, das stark dem eigentümlich herzförmigen Altar von Lucas Cranach dem Jüngeren ähnelt, der geöffnet Christus am Kreuz zeigt

-
- 31 Thomas Fuchs, *Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes, der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs*. Frankfurt a. M. 1992.
 - 32 Henrik von Achen, *The Sinner's Contemplation. Protestant heart symbolism and the meditation on the Via poenitentiae. A protestant meditation on the Ordo salutis. 'Rembrandt's mother' by Gerard Dou related to one aspect of Scandinavian mid-17th-century use of the series of copper engravings by Anton Wierix, titled Cor Iesv amanti sacrum*, in: Søren Kaspersen / Ulla Hastrup (Hrsg.), *Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images in Medieval and Post-Medieval Europe*. Kopenhagen 2004, 283–304, hier 283.
 - 33 Eric Jaeger, *The Book of the Heart*. Chicago 2000, hält in Kapitel 7 (Die Verbildlichung der Metapher) fest, dass das früheste Beispiel einer verbildlichten Metapher aus dem späten 15. Jahrhundert stammt.
 - 34 Fritz Oskar Schuppisser, *Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der Devotio Moderna und bei den Augustinern*, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*. (Fortuna vitrea, Bd. 12.) Tübingen 1993, 169–210; *Hamburger, Nuns as Artists* (wie Anm. 9).
 - 35 Um nur einige wenige Titel zu nennen: Anne Saavy, *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*. Paris 1989; Hsiaosung Kok, *Mein Herz leidet schmerz. Über das Herzmotiv in der religiösen Graphik*, in: Manuela Beer / Ulrich Rehm (Hrsg.), *Das Kleine Andachtsbild. Graphik vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Museum Schnutgen. Auswahlkatalog. Hildesheim 2004, 31–42; Sabine Mödersheim, *Herzemblematik bei Daniel Cramer*, in: Alison Adams / Anthony J. Harper (Hrsg.), *The Emblem in Renaissance and Baroque Europe. Tradition and Variety. Selected Papers of the Glasgow International Emblem Conference 13.–17. August, 1990*. (Symbola et Emblemata, Bd. 3.) Leiden 1992, 90–103; Bernhard F. Scholtz, *Religious Meditations on the Heart. Three Seventeenth-Century Variants*, in: *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther. Special Issue of Transfiguration. (Nordic Journal for Christianity and the Arts)* Kopenhagen 2002, 99–35; Joseph F. Chorpennig (Hrsg.), *Emblemata Sacra. Emblem Books from the Maurits Sabbe Library*. Katholieke Universiteit Leuven. Philadelphia 2006, 49–54.

(Abb. 6–7). Die sehr einflussreichen Serien von Drucken, die von den Wierix in Antwerpen angefertigt wurden und von Katholiken und Protestanten gleichermaßen verwendet wurden, zeugen von der Fähigkeit beider Seiten, sich die Rhetorik der jeweils anderen Seite anzueignen und wahre Innerlichkeit als Instrument der konfessionellen Kriegsführung zu beanspruchen³⁶ (Abb. 8–9). Wenn daran etwas genuin Modernes ist, liegt dies weniger in einem Fortbestehen von mittelalterlichen Traditionen begründet, sondern vielmehr in der systematischen Inszenierung bildhafter Propaganda, die dazu genutzt wurde, sorgfältig konstruierte Konzepte von ‚Innerlichkeit‘ in der Bevölkerung zu verbreiten.³⁷

Eine umgekehrte Geschichte der Mystik?

Bevor man jedoch über scheinbare Kontinuität oder Diskontinuität zwischen mittelalterlicher und moderner Mystik urteilen kann, ist zu fragen, inwieweit moderne Konzepte von Mystik in einem protestantischen Kult der Innerlichkeit in der Volkssprache verwurzelt sind.³⁸ Wichtiger als irgendwelche Überreste katholischer Mystik in der Moderne

36 Hier sei verwiesen auf *Achen*, Sinner's Contemplation (wie Anm. 32), ferner auf *Marie Mauquoy-Hendrickx*, Les Estampes des Wierix conservées au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert Ier. Catalogue raisonné enrichi de notes prises dans diverses autres collections, 3 Bde., Brussels 1978, Bd. 1, 68–79 (Nr. 429–446); *Dietmar Spengler*, Die Ars Jesuitica der Gebrüder Wierix, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 57, 1996, 161–194; *Peter M. Daly / G. Richard Dimler* (Hrsg.), The Jesuit Series. Corpus librorum emblematum, 5 Bde. Montreal 1997–2007, Bd. 4; sowie für die jesuitische Bildtheorie, die auf Bildlichkeit dieser Art Bezug nimmt, siehe *Ralph Dekoninck*, Ad imaginem. Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle. (Travaux du Grand Siècle, Bd. 26.) Genf 2005, 194–197. – Zum Einfluss von Wierix auf die protestantische Emblemik sei erwähnt: *Karl Joseph Hölzgen*, Aspects of the Emblem. Studies in the English Emblem Tradition and the European Context, with a Forward by Sir Roy Strong. Kassel 1986, hier 31–66; *Ders.*, Henry Hawkins. A Jesuit Writer and Emblematist in Stuart England, in: John W. O'Malley / Gauvin Alexander Bailey / Stephen J. Harris et al. (Hrsg.), The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts, 1540–1773. Toronto 1999, 600–626, hier 620, hält fest: „*Cor Iesu amanti sacrum* is the first fully developed series of cardiomorphic emblems.“ Gleichwohl gibt es mittelalterliche Vorläufer dafür, weit mehr in der Andachtsliteratur als in der bildenden Kunst: *Hamburger*, Nuns as Artists (wie Anm. 9), Kap. 4; *Jeffrey F. Hamburger*, ‚On the Little Bed of Jesus‘. Pictorial Piety and Monastic Reform, in: *Ders.*, The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York 1998, 383–426.

37 Über die Rolle der frühmodernen Emblemik und Andachtsbildlichkeit vgl. *Frédéric Cousiné*, Poétique de l'image de devotion. Image et meditation dans les traits illustrés d'oraison du XVII^e siècle français, in: *Ralph Dekoninck / Agnès Guiderdoni-Bruslé* (Hrsg.), Emblemata sacra: Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images: The Rhetoric and Hermeneutics of Illustrated Sacred Discourse. (Imago Figurata, Bd. 7.) Turnhout 2007, 83–107; siehe im selben Band auch *Christine Göttler*, Impressed on Paper and on Hearts: David Teniers' Portrait of Bishop Triest (1652) and the Virtue of the Image of Christ's Wounds, 569–592.

38 *Otto Langer*, Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. (Germanistische

ist der protestantische Beitrag zum modernen Verständnis mittelalterlicher Mystik.³⁹ Das Beharren auf einer radikalen, apophatischen Tilgung auf Kosten von Erfahrung besteht zum Beispiel fort im Werk von Denys Turner.⁴⁰ Die Debatte hat jedoch tiefere Ursprünge, die über Blumenberg und Weber hinausgehen.⁴¹ Sarah Beckwith spricht die ideologischen Grundlagen solcher Formulierungen an, indem sie argumentiert, dass Mystik, sofern man sie als ‚radikal individualistisch‘ ansieht, „a construct crucially tied up with a protestant (post-reformation) view of the spirit.“⁴²

Symposien. Berichtsbände, Bd. 7.) Stuttgart 1986, 7–32, geht vom Begriff der Innerlichkeit aus, jedoch ohne ihn im Blick auf die Verwendung in Meister Eckharts Werk zu hinterfragen.

- 39 Bernard McGinn (The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century. [The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism, Bd. 1.] New York 1994, 267–272, hier 267) argumentiert, dass „the powerful tradition of German Protestant theology has been on the whole more negative than positive in its evaluation of the place of mysticism, however defined, in the Christian religion, frequently seeing it as an essentially Greek form of religiosity whose emphasis on the inner experience of God is ultimately incompatible with the Gospel message of salvation through faith in the saving word mediated through the church.“
- 40 Denys Turner, The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge 1995, 309–311: „Experientialism is, in short, the ‚positivism‘ of Christian spirituality. It abhors the experiential vacuum of the apophatic, rushing to fill it with the plenum of the psychologistic (...) It is happy with the commendations of the ‚interior‘ so long as it can cash them out in the currency of experienced inwardness and of the practices of prayer that will achieve it.“
- 41 Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1966. Dieses Werk hatte enormen Widerhall; vgl. beispielsweise Lee Patterson, The Place of the Modern in the Late Middle Ages, in: Lawrence Besserman (Hrsg.), The Challenge of Periodization. Old Paradigms and New Perspectives. New York 1996, 51–66; Felix Heidenreich, Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg. München 2005, hier Kap. 8 (Die Moderne als Säkularisierung und Verhängnis); Jean-François Kervégan, Les ambiguïtés d'un théorème. La secularization, de Schmitt à Löwith et retour, in: Michael Foessel / Jean-François Kervégan / Myriam Revault d'Allonnes (Hrsg.), Modernité et sécularization. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss. Paris 2007, 107–117. Laurence Dickey (Blumenberg and Secularization: ‚Self-Assertion‘ and the Problem of Self-Realizing Teleology in History, in: New German Critique 41, 1987, 151–165, hier 154) resümiert Blumenberg wie folgt: „The overall strategy of The Legitimacy is twofold: first, to call into question ‚the logic of continuity‘ that enabled Löwith et al. to explain ‚modernity‘ in terms of the ‚secularization of Christianity‘; and second, to demonstrate with specific reference to the concept of secularization just how the secularization theorists came to mistake an ‚alienation‘ of the content of Christianity for a ‚transformation‘ of it.“ Ebd., 165, kritisiert Dickey Blumenberg, weil er sich nicht auseinandersetze „with issues that would require him to discuss the role [that] Protestantism, in its liberal accommodationist mode, played in the emergence of the ‚modern‘ idea of gradual (i. e., moderate) progress in history.“ Eine Argumentation, die analog zu jener von Blumenberg den Nominalismus (anstelle des Calvinismus) als Ausgangspunkt der Moderne im Westen sieht, aber dann, im Gegensatz zu Blumenberg, eine Rückkehr zu einer realisierbaren Vorstellung von Transzendenz fordert, findet sich in Louis Dupré, Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven 1993. Vgl. hierzu Jürgen Goldstein, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. Freiburg i. Br. 1998.
- 42 Sarah Beckwith, Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings. London / New York 1993, 11–14. Besonders Wissenschaftler, die sich mit englischer, religiöser Literatur des

Weber zufolge nahmen die Protestanten, indem sie die Verbindung von Bild und Inkarnation durchtrennten, Teil an einer umfassenden ‚Entzauberung‘ der Welt, die Weber als eine entscheidende Komponente der Modernisierung sah.⁴³ In einer berühmten Fußnote argumentiert Weber unter Bezug auf Dowden: „the ‚deepest community‘ (with God) is henceforth found not in institutions or corporations or churches but in the secrets of a solitary.“⁴⁴ Aus dieser Perspektive spielt der Protestantismus das isolierte, in sich gekehrte Individuum gegen die erstarrten, nach außen gerichteten Institutionen des

späten Mittelalters befassen, kritisieren vehement die von Verfechtern der Vormoderne geäußerte Behauptung, dass ‚self fashioning‘, wie Steven Greenblatt es definiert, ein genuin frühneuzeitliches Phänomen sei; vgl. *David Aers*, A Whisper in the Ear of Early Modernists; or, Reflections on Literary Critics Writing the ‚History of the Subject‘, in: Ders. (Hrsg.), *Culture and History, 1350–1600. Essays on English Communities, Identities, and Writing*. Detroit 1992, 177–202; *Katherine C. Little*, *Confession and Resistance. Defining the Self in Late Medieval England*. Notre Dame 2006; *Jennifer Brian*, *Looking Inward. Devotional Reading and Private Self in Late Medieval England*. Philadelphia 2008, und, für eine polemische Kritik an Konzepten von Periodisierungen allgemein, vgl. *James Simpson*, Diachronic History and the Shortcomings of Medieval Studies, in: Gordon McMullan / David Matthews (Hrsg.), *Reading the Medieval in Early Modern England*. Cambridge 2007, 17–30. Vgl. auch *Jan Frans van Dijkhuizen / Richard Todd*, *The Reformation Unsettled. British Literature and the Question of Religious Identity, 1560–1660*. Turnhout 2008.

- 43 Vgl. *Hans G. Kippenberg*, Religious Communities and the Path to Disenchantment. The Origins, Sources, and Theoretical Core of the Religion Section, in: Charles Camici / Philip S. Gorski / David M. Trubek (Hrsg.), *Max Weber’s ‚Economy and Society‘. A Critical Companion*. Stanford 2005, 164–182 – Guenther Roth war so freundlich, mich auf dieses Werk hinzuweisen. *Robert W. Scribner* (Protestantism and Magic in: Lyndal Roper [Hrsg.], *Religion and Culture in the Modern World [1400–1800]*. Leiden 2001, 346–365, hier vor allem 365) argumentiert: „it may (...) turn out that the ‚disenchantment of the world‘ played a marginal role in both the developing history of Protestantism and in advance toward ‚the modern world‘.“ Für eine weitere eher skeptische Haltung, vgl. *Philip M. Soergel*, Miracle, Magic, and Disenchantment in Early Modern Germany, in: Peter Schäfer / Hans G. Kippenberg (Hrsg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. (Numen. Studies in the History of Religions, Bd. 75.) Leiden 1997, 215–234, und für eine Sichtweise, die, über den Protestantismus hinausgehend, den frühneuzeitlichen Katholizismus berücksichtigt, *Moshe Sluhovskiy*, Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36, 2006, 169–199. – Zur Interpretation von Eckharts Mystizismus im Hinblick auf ‚Entzauberung‘, vgl. *Frank Tobin*, Die Entzauberung der Sprache durch die Mystik. Eckhart und Seuse, in: James F. Poag / Thomas C. Fox (Hrsg.), *Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500*. Tübingen 1989, 147–164; *Walter Haug*, Kulturgeschichte und Literaturgeschichte. Einige grundsätzliche Überlegungen aus mediävistischer Sicht, in: Ingrid Kasten / Werner Paravicini / René Pérennec (Hrsg.), *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter / Transferts culturels et histoire littéraire au Moyen Âge*. Kolloquium im Deutschen Historischen Institut Paris 16.–18.3.1995. (Beihefte der Francia, Bd. 43.) Sigmaringen 1998, 23–33; die Anwendung des Weberschen Modells auf das Studium mittelalterlicher Literatur wird kritisiert.

- 44 *Max Weber*, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York 2001, 177, Anm. 16; Weber zitiert Dowden nach *Edward Dowden*, Puritan and Anglican. *Studies in Literature*. London, 1900, 234. Vgl. auch *Roland Robertson*, On the Analysis of Mysticism: Pre-Weberian, Weberian and Post-Weberian Perspectives, in: *Sociological Analysis* 36, 1965, 241–266.

spätmittelalterlichen Katholizismus aus und macht mystische Erfahrungsweisen zu einem Kennzeichen der Moderne.

Jede Untersuchung über die Anfänge der Konzeptualisierung von Innerlichkeit muss notgedrungen bei Augustinus' Ringen um Introspektion beginnen,⁴⁵ und als Augustinermönch begann auch Luther seine Wahrheitssuche. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob wir von einer lutherischen Mystik vor dem 17. Jahrhundert sprechen können.⁴⁶ Wahrscheinlich nicht: Die Rezeption von Autoren wie Tauler und Seuse im 16. Jahrhundert fängt gerade erst an, das Interesse der Forschung zu wecken.⁴⁷ Die pietistischen Texte

- 45 Vgl. etwa die Gebete: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam* (Confessiones X, 27, 38) und *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (Confessiones III, 6, 11). Darin hebt Augustinus die Unterscheidung zwischen innen und außen, oben und unten auf, indem er die Tiefe der Seele mit der Höhe der Gottheit identifiziert. – Zur augustinischen Konzeption des Selbst siehe *Phillip Cary*, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford 2000; *Brian Stock*, *After Augustine. The Meditative Reader and the Text*. Philadelphia 2001. Vgl. auch *Charles Taylor*, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass. 1989, bes. Kap. 15 (The Immanent Frame). Er überspringt darin allerdings das Mittelalter ebenso wie in seinem neuen Buch: *A Secular Age*. Cambridge, Mass. 2007: „the Inner / Outer distinction in a whole range of epistemological theories of a meditational type from Descartes to Rorty“ und „the growth of a rich vocabulary of interiority, an inner realm of thought and feeling to be explored“ (539–540). Nach Taylor sind diese „inner depths“, die ehemals in einer „verzauberten Welt“ lokalisierten „inner depths“ nun „more readily placed within.“ Wie Blumenberg, den er nur en passant erwähnt, kritisiert Taylor die sogenannten „subtraction stories“ der Säkularisierung, doch aus einer nostalgischeren Perspektive.
- 46 Zu Luthers Anleihen an der augustinischen Theologie siehe *Heiko Oberman*, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegstreit zum Glaubenskampf*. Tübingen 1977. Die Forschung zu Luthers Verhältnis zur Mystik ist unübersichtlich geworden; noch immer lesenswert sind *Ders.*, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, in: Ivar Asheim (Hrsg.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966. Göttingen 1967, und *Karl Dienst*, *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?* in: Änne Bäumer-Schleinkofer (Hrsg.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld. Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog*. Würzburg 2001, 227–248; *Heiko Oberman*, *Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther*, in: Wolfgang Böhme (Hrsg.), *Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben*. (Herrenalber Texte, Bd. 31.) Karlsruhe 1981, 9–20; *Markus Wriedt*, *Martin Luther und die Mystik*, in: Änne Bäumer-Schleinkofer (Hrsg.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit, Katholizismus und Protestantismus im Dialog*. Würzburg 2001, 227–248 und 249–273; für die spätere Zeit siehe auch *Johannes Wallmann*, *Johann Arndt und die Protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum*, in: Dieter Breuer (Hrsg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. (Chloe. Beih. zum Daphnis 2.) Amsterdam 1984, 50–74. Ein wichtiger Exponent für solche Diskussionen ist Sebastian Franck; vgl. *Otto Langer*, *Inneres Wort und inwohnender Christus. Zum mystischen Spiritualismus Sebastian Francks und seinen Implikationen*, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Sebastian Franck (1499–1542)*. (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 56.) Wiesbaden 1993, 55–69.
- 47 *Dieter Breuer*, *Zur Druckgeschichte und Rezeption der Schriften Heinrich Seuses*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. (Chloe. Beih. zum Daphnis 2.) Amsterdam 1984, 29–49, und *Henrik Otto*, *Vor- und frührefor-*

von Bachs Kantaten sind unvorstellbar ohne die mystische Bildsprache des Spätmittelalters.⁴⁸ Ein punktuelles Wiederaufleben kann indes kaum als Indikator für Kontinuität⁴⁹ dienen. Die Mystik selbst wird oft als kulturübergreifende, außergeschichtliche Konstante ausgelegt und ist hauptsächlich ein modernes Konstrukt.⁵⁰ Ihre Geschichte muss von hinten aufgerollt werden, von der Gegenwart her, nicht von der Vergangenheit.⁵¹ Sonst wird sie – wie die miteinander eng verknüpften Genealogien von Konzepten wie ‚Individuum‘ oder ‚Selbst‘ – allzu leichtfertig in die vielleicht einflussreichste teleologische Sicht auf die moderne Subjektivität integriert, nämlich die von Hegel.

‚Innerlichkeit‘

Eckharts Schriften beeinflussten den jungen Hegel (auch wenn Hegel selbst sich den Zorn orthodoxer Lutheraner zuzog).⁵² Hegel definiert Modernisierung bezogen auf Verinnerlichung.⁵³ Seinen Worten zufolge zieht sich „in der romantischen [also moder-

matorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 75.) Heidelberg 2003.

48 Susan C. Karant-Nunn, Gedanken, Herz und Sinn. Die Unterdrückung der religiösen Emotionen, in: Bernhard Jussen / Craig Koslofsky (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145.) Göttingen 1999, 69–95.

49 Für eine ausgewogene Diskussion der Frage, ob die Reformation gewisse Stränge der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eher bricht oder sie fortsetzt, siehe Berndt Hamm, The Place of the Reformation in the Second Christian Millennium, in: Ders. / Robert James Bast, The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 90.) Leiden 2004, 273–300.

50 Beckwith, Christ's Body (wie Anm. 42), hier Kap. 1.

51 Eine solche Zugangsweise ist nur selten zu beobachten; der Appendix to McGinn, Foundations of Mysticism (wie Anm. 39), stellt eine löbliche Ausnahme dar. Otto Langer, Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 113, 1994, 83–155, geht nicht über das Mittelalter hinaus.

52 Rufus M. Jones, The Flowering of Mysticism. The Friends of God in the Fourteenth Century. New York 1939, 66–67; Ernst Benz, The Mystical Sources of German Romantic Philosophy. (Pittsburgh Theological Monographs.) Allison Park, Pa. 1983, hier 5–10; Jeff Mitscherling, The Identity of the Human and the Divine in the Logic of Speculative Philosophy, in: Michael Baur / John Russon (Hrsg.), Hegel and the Tradition. Essays in Honour of H. S. Harris. Toronto 1997, 143–161. Für eine Einführung in eine Schlüsselfigur für die Rezeptions- und Forschungsgeschichte von Meister Eckharts Werk siehe Hans L. Martensen, Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik. Kopenhagen 1840, sowie die entsprechende Forschung Curtis L. Thompsons Einleitung in: Hans L. Martensen, Between Hegel and Kierkegaard. Hrsg. v. Curtis L. Thompson. (American Academy of Religion Texts and Translations Series, Bd. 17.) Atlanta 1997, 1–71, und Peter Šadja, Meister Eckhart. The Patriarch of German Speculation who was a Lebemeister. Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus, in: Jon Bartley Stewart (Hrsg.), Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions. Aldershot / Burlington 2008, 237–254.

53 Harold Mah, The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx, in: New German Critique 50, 1990, 3–20, hier 8. Ein unsägliches Beispiel der nationalistischen Instru-

nen] Kunst (...) die Innerlichkeit in sich selbst zurück, und das gesamte Material der äußerlichen Welt gewinnt die Freiheit, einen eigenen Weg zu gehen und sich selbst in seinem eigenen, speziellen Charakter zu erhalten.“

Hegel besteht darauf, dass die Reformation für Deutschlands unverwechselbaren spirituellen Charakter verantwortlich ist, den er wiederum mit der Eigenschaft der ‚Innerlichkeit‘ in Verbindung bringt: „since Luther, German thought has been characterized by an increasingly introspective and soulful inner life, by a constant deepening of inwardness (*Innerlichkeit*).“⁵⁴ Die deutsche ‚Innerlichkeit‘ wird zur Voraussetzung der deutschen Moderne. Wir sehen eine ähnliche Tendenz in Hans Martensens 1840 veröffentlichten Studie über Eckhart: „Die spirituelle Freiheit, die sich hier [in Eckharts Schriften] als Antinomismus ankündigte, hat viele Eigenschaften gemein mit dem Bild, das Luther in seinem Aufsatz ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ zeichnete. Darüber hinaus ist sie verwandt mit der Jovialität und ausdrucksstarken Innerlichkeit, die sich in solch reichem Maße in der Protestantischen und besonders der Lutherischen Kirche entwickelt hat.“⁵⁵

Auch wenn der Sprung groß erscheint, führt uns Wittgenstein ins Zentrum der modernen Debatte über mystische Erfahrung. In der Zusammenfassung seines *Tractatus*

mentalisierung von Hegels Konzept der Innerlichkeit bei *George L. Scherger*, *Wesen und Aufgabe der deutschen Kultur*, in: Monatsheft für deutsche Sprache und Pädagogik 17, 1916, 263–277, hier 267–269.

54 *Mah*, *French Revolution* (wie Anm. 53), hier 8. Abgesehen von Mah siehe auch *Erzsébet Rózsa*, Hegel über die Kunst der ‚neueren Zeit‘ im Spannungsfeld zwischen der ‚Prosa‘ und der ‚Innerlichkeit‘, in: Annemarie Gethmann-Seifert / Lu de Vos / Bernadett Collenberg-Plotnikov (Hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. München 2005, 121–142, *Klaus J. Schmidt*, *Der Rückzug der Kunst aus dem Äußeren in die Innerlichkeit*, in: Dieter Wandschneider (Hrsg.), *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst. Ästhetische Reflexion in der Perspektive des Deutschen Idealismus*. Würzburg 2005, 95–112, und *Jörg Träger*, *Gretchens Gebet und Pygmalions Erhöhung. Das Goethe’sche ‚Andachtsbild‘ als protestantische Kategorie der Kunstgeschichte*, in: Stephan Albrecht (Hrsg.), *Kunst – Geschichte – Wahrnehmung. Strukturen und Mechanismen von Wahrnehmungsstrategien*. Berlin 2008, 295–310, hier 298 über ‚Innerlichkeit‘ und den deutschen Pietismus.

55 *Hans L. Martensen*, *Meister Eckhart. A Study in Speculative Theology*, in: Ders., *Hegel and Kierkegaard* (wie Anm. 52), 149–243, hier 235. Martensen umschreibt seinen Enthusiasmus wie folgt: „A closer scrutiny of this contrast shows that mysticism, though having disconnected itself from Catholicism in many ways, yet coheres with its deepest root. A spiritualized Catholicism is therefore not yet authentic Protestantism.“ (ebd., 237) Paradoxerweise wurde der Ausdruck Innerlichkeit zu einem Schlüsselbegriff in der Argumentation der Nationalsozialisten, wie die folgende Passage aus *Ulrich Christoffel*, *Deutsche Innerlichkeit*. München 1940, zeigt: „Nur soweit lebt man, als man aus innerlichem Bewegnis wirkt. Die deutschen Lieder, Bilder und Gedanken können weithin als ein Widerhall dieser einen Wahrheit aus dem Munde des Meisters Ekkehard angesehen werden, denn sie haben sich alle aus der innerlichen Bewegnis der Seelen abgelöst und wenn die Welt tief in die Empfindung hineingezogen wird, strahlt diese wieder einen milden Schein auf alle Wirklichkeit zurück.“ Man vergleiche hierzu die bissige Bemerkung in *Willibald Sauerländer*, *Die Naumburger Stifterfiguren. Rückblick und Fragen*, in: Ders., *Cathedrals and Sculpture*, Bd. 2. London 2000, 593–711, hier 614.

logico-philosophicus – „einer *summa* der Nachwirkungen, der deutschen Mystik“ – hält Wittgenstein fest, dass das Äußere die Grundlage für das Innere ist: „Der menschliche Körper ist das beste Abbild der menschlichen Seele.“ Und er betont: „Dieses Gleichnis von ‚innerhalb‘ und ‚außerhalb‘ des Verstands ist schädlich.“⁵⁶ Owen Thomas stellt fest, dass „all human language and thought derive from and are dependent on what is really the given, the primary, the ultimate background of all human thought and consciousness, namely, what Wittgenstein calls the ‚facts of living‘ or the ‚forms of life‘ (...) customs, traditions.“⁵⁷ Dies ist verwandt mit dem, was man mittlerweile als kulturelle Konstruktion bezeichnet. Steven Katz hat dies auch für den Charakter mystischer Sprache in Anschlag gebracht.⁵⁸ Diese Sichtweise mag für manche ein Gräuel sein, da sie dazu tendiert, mystischer Erfahrung den Anspruch auf Wahrheit abzusprechen. Sie passt aber zu einer Geschichte der Mystik, die mit Blick auf den sozialen Kontext geschrieben ist.⁵⁹ Anders als von der protestantischen Geschichtsschreibung dargestellt, war mittelalterliche Mystik bekanntlich nicht grundsätzlich rebellisch, sondern oft orthodox bzw. sie wurde von der Orthodoxie instrumentalisiert.⁶⁰ Wenn etwas am Gedankengebäude der christlichen Mystik modern genannt werden kann, dann ist es das Verlangen, darin menschliche Sehnsucht nach Befreiung ausgedrückt zu sehen, tatsächlich aber wurden Mystiker von ihren Zeitgenossen nicht selten als Freigeister oder Häretiker wahrgenommen.⁶¹ Weitere Bildkorrekturen dieser Art sind nur dann möglich, wenn neoromantische Haltungen in Bezug auf das Mittelalter abgestreift werden.⁶²

56 B. F. McGuiness, *The Mysticism of the Tractatus*, in: *Philosophical Review* 75, 1966, 305–328; Rolf-Albert Dietrich, *Untersuchungen über den Begriff des ‚Mystischen‘ in Wittgensteins ‚Tractatus‘*. Diss. phil. (masch.) Göttingen 1971; Andrew Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. Albany 1993, 235.

57 Owen C. Thomas, *Interiority and Christian Spirituality*, in: *Journal of Religion* 80.1, 2000, 41–60, hier 50.

58 Steven T. Katz (Hrsg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford / New York 1978; Ders. (Hrsg.), *Mysticism and Language*. Oxford / New York, 1992. Ramie Targoff, *Common Prayer. The Language of Public Devotion in Early Modern England*. Chicago 2001, hier 86–87, argumentiert in vergleichbarer Weise in Bezug auf ‚the language of devotion‘ im frühmodernen England.

59 Jeffrey F. Hamburger, *Seeing and Believing: The Suspicion of Sight and the Authentication of Vision in Late Medieval Art*, in: Alessandro Nova / Klaus Krüger (Hrsg.), *Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*. Mainz 2000, 47–70.

60 Steven T. Katz, *‚The Conservative‘ Character of Mystical Experience*, in: Ders. (Hrsg.), *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford 1983, 3–60.

61 Elizabeth A. Dreyer, *Whose Story is It? The Appropriation of Medieval Mysticism*, in: *Spiritus* 4, 2004, 151–172. Für eine nuancierte Darstellung unter Berücksichtigung von Blumenberg siehe Gavin Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge 2004, 235–257.

62 Siehe James Simpson, *The Rule of Medieval Imagination*, in: Jeremy Dimmick / James Simpson / Nicolette Zeeman (Hrsg.), *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England. Textuality and the Visual Image*. Oxford 2002, 4–24, hier 23–24: „Historiographies of cultural rupture, which blacken the repulsed past by identifying it with the imagination, fail to recognize

Zusammenfassung

In mittelalterlichen wie modernen Debatten stellt das Herz – konzeptualisiert als Sitz ‚wahrer Innerlichkeit‘ – das eigentliche Schlachtfeld dar. Die Chiffre Innerlichkeit wird gleichsam zu einem Raum, den verschiedene Seiten für sich gewinnen wollen. Genau wie die frühen Christen behaupteten, Juden sähen bloß den Buchstaben, nicht aber den Geist, so charakterisierten Protestanten die Katholiken, die in leeren, äußerlichen Ritualen versumpften. Gleichzeitig stritten Protestanten auch untereinander darüber, wer der ‚Judaïsierer‘ sei und ob es wichtiger sei, die Bilder aus den Kirchen oder aus dem Herzen zu reißen.⁶³ In all diesen Auseinandersetzungen beanspruchten und benutzten beide Seiten paradoxerweise die Metaphorik der jeweils anderen. Bilder abzuschaffen war zwar die Parole, das Bild des Herzens blieb indes bestehen und breitete sich sogar aus.

Mit dem historischen Abstand sehen wir, dass es hier nicht einfach nur um den Wahrheitsanspruch der einen Konfession gegenüber der andern geht, sondern auch um das, was Hans Blumenberg die Legitimität der Neuzeit nannte. Die wiederholte Deklaration der katholischen Wurzeln Europas und die Kritik an der ‚Diktatur des Relativismus‘ durch den Papst zählen als jüngste Beispiele zu dem noch immer andauernden Ringen um die Wurzeln der Moderne.⁶⁴ Der Kampf um das, was als Innenraum in jedem Menschen konzipiert wurde, ist noch längst nicht ausgefochten.⁶⁵

the imagination's ‚free citizenship‘ in the psyche.“ Es bleibt indes dahingestellt, wie frei die Vorstellungskraft in Zeiten unablässiger Bildpropaganda oder Bildertüberflutung überhaupt sein kann.

63 Vgl. *Norbert Schnitzler*, Der Vorwurf des ‚Judaïsierens‘ in den Bilderkontroversen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Peter Blickle / André Holenstein u.a. (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*. München 2002, 333–358; *Sergiusz Michalski*, *Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Western Europe*. London 1993, 23; 50; 126–30; 134–35.

64 Siehe *Perl*, *Dictatorship of Relativism* (wie Anm. 3).

65 Für Tendenzen in jüngster Zeit siehe *Bruno Latour / Peter Weibel* (Hrsg.), *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Karlsruhe / Cambridge, Mass. 2002. Für die Mitarbeit an der Übersetzung und bei der Veröffentlichung bedanken wir uns bei Frau Martina Bross bzw. Frau Slavica Stevanović, beide Tübingen.

Abbildungen



Abb. 1: Johannes Stumpf, Gemeiner loblicher Eydnoschafft Stetten, Landen vnd Volckeren Chronick würdiger thaaten beschreybung. Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1548, part 1, fol. 203r.

© Zentralbibliothek Zürich, Res 61.



Abb. 2: Thomanns Übertragung von Bullingers Reformationsgeschichte, 1605.

© Zentralbibliothek Zürich, Ms B 316, fol. 337r.

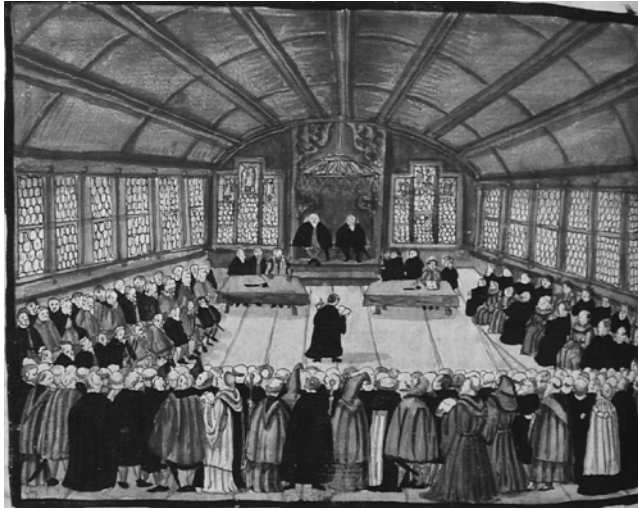


Abb. 3: Thomanns Übertragung von Bullingers Reformationsgeschichte, 1605.
© Zentralbibliothek Zürich, Ms B 316, fol. 75v.



Abb. 4: Dirck Volcertsz Coornhert nach Maarten van Heenskerck, The Devil Painting the Heart with Idle Thoughts, Stich, 1550.

© Rijksmuseum-Stiftung. Amsterdam, Rijksprentenkabinett, Inv.Nr. RP-P-1984-8.



Abb. 5: Meister von Sainte Gudule (fl. 1470–1490). Junger Mann mit Buch. Ca. 1480. Öl auf Holz, 8 1/4 x 5 1/8 in. (21. x 13 cm). Gabe von Mary Stillman Harkness 1950 (50.145.27).

© The Metropolitan Museum of Art / Art Resource, NY.

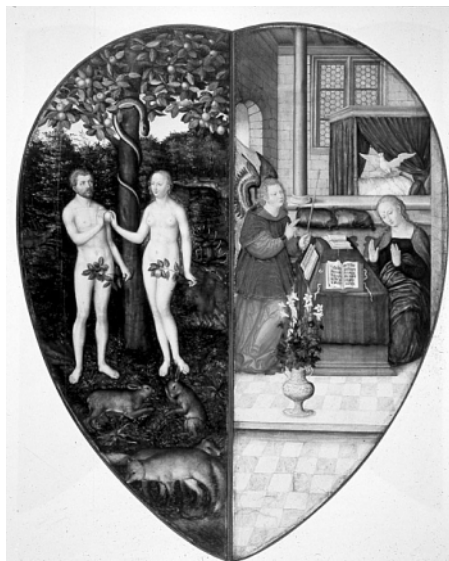


Abb. 6: Lucas Cranach der Jüngere, Altar mit Inkarnation und Passion in Form eines Herzens, 1584, außen. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Gm 116, Leihgabe Wittelsbacher Ausgleichsfonds.

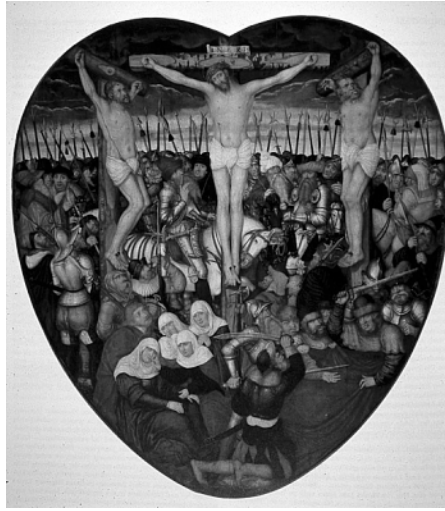


Abb. 7: Lucas Cranach der Jüngere, Altar mit Inkarnation und Passion in Form eines Herzens, 1584, innen. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Gm 116, Leihgabe Wittelsbacher Ausgleichsfonds, © Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.



Abb. 8: Antoine Wierix, Cor Iesu Amanti Sacrum, Titelseite, Mauquoy-Hendrickx 447.
 © Brüssel, Bibliotheque Royale Albert Ier.



Abb. 9: Antoine Wierix, Cor Iesv Amanti Sacrvvm, Christus, im Inneren des Herzens malend, Mauquoy-Hendrickx 443.

© Brüssel, Bibliotheque Royale Albert Ier.